

Marcin Lubaś

TRADYCJONALIZACJE KULTURY. O ZALETACH I OGRANICZENIACH KONCEPCJI „TRADYCJI WYMYŚLONYCH”

1. Wprowadzenie

Przedmiotem mojej uwagi jest tu koncepcja „tradycji wymyślonych”, podejście badawcze sformułowane w książce *The Invention of Tradition* – zbiorze artykułów wydanym w 1983 roku pod redakcją dwu brytyjskich historyków społecznych – Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera. Praca ta interesuje mnie głównie ze względu na znaczny wpływ, jaki wywarła na rozumienie tradycji, reprodukcji i zmiany kulturowej w antropologii społeczno-kulturowej w ostatnim ćwierćwieczu. Poniższe rozważania nad koncepcją tradycji wymyślonych, chociaż niepozbawione akcentów krytycznych, nie mają na celu zakwestionowania perspektywy zastosowanej przez obu teoretyków (oraz ich naśladowców w antropologii). Chodzi o to, by pokazać, jak wyjść poza ramy ujęcia, które zaproponowali Hobsbawm i Ranger, nie gubiąc jednocześnie cennych wniosków, które płyną z prowadzonych przez nich analiz. Jeśli obecnie teoretyczne interpretacje tradycji zainspirowane koncepcją tradycji wymyślonych, budzą wątpliwości, to nie dlatego, że ta propozycja teoretyczna opierała się na tezach ewidentnie fałszywych, lecz z uwagi na to, że pomijała ona zbyt wiele pytań i zagadnień.

Poniżej zrekonstruowana zostanie zasadnicza myśl wyłożona w *The Invention of Tradition* i jej znaczenie dla teorii antropologicznej. W dalszej części rozważań skoncentruję się na trzech głównych ideach, jakie pojawiły się we wspomnianej pracy albo zostały z jej inspiracji rozwinięte przez antropologów. Pierwszą z nich określłam mianem idei autorefleksyjności kulturowej. Odnosi się ona do sposobów traktowania tradycji we współczesnym świecie i głosi, że tradycje są obecnie dyskursywnymi formami samoświadomości

czy autorefleksji kulturowej, czyli zespołami sądów, wyobrażeń, jakie dana instytucja bądź grupa chce na temat swych praktyk kulturowych prezentować. Pogląd ten omawiam szerzej w podrozdziale trzecim. Kolejną ideę wyraźnie sformułowaną na kartach *The Invention of Tradition* nazywam instrumentalistycznym wyjaśnieniem współczesnego renesansu tradycji. Jest to próba wytłumaczenia zjawiska rewitalizacji tradycji, jakie obserwujemy w różnych zakątkach świata. Znajdujemy tu pogląd, że odrodzenie i eksponowanie tradycji jest strategią polityczną obliczoną na uzyskanie dostępu do zasobów, takich jak władza, dobra materialne czy innego rodzaju przywileje. Innymi słowy, twierdzi się, że dostęp do władzy i innych dóbr jest jedną z podstawowych funkcji tradycji. Więcej na temat instrumentalistycznego wyjaśnienia procesów odnawiania tradycji będzie w podrozdziale czwartym. Ostatnim składnikiem koncepcji „tradycji wymyślonych” jest konstrukcjonizm – stanowisko odnoszące się do problemu pochodzenia form kulturowych, jakie przyjmują tradycje w najnowszej historii. Główne założenie konstrukcjonistycznej analizy tradycji można streścić następująco: współczesne manifestacje tradycji, praktyki i wyobrażenia określane tym mianem nie są emanacją form i treści uprzednio istniejących, ale programami i zabiegami świadomego projektowania i wdrażania obyczajów, rytuałów, wyobrażeń, klasyfikacji, wartości, tożsamości kulturowych. U podstaw współczesnych odmian tradycji leży, jak głosi konstrukcjonizm, historyczna nieciągłość przekazu kulturowego wypływająca z gwałtownych i głębokich zmian, jakie miały miejsce w efekcie procesów unowocześnienia, kolonializmu, globalizacji czy polityk modernizacyjnych państw narodowych. Na konstrukcjonistycznych analizach tradycji skupię się w podrozdziale piątym. Podrozdział szósty zawiera omówienie najważniejszych wątpliwości i zastrzeżeń, które w antropologii wzbudziły idee leżące u podstawy koncepcji „tradycji wymyślonych”. W końcu w podrozdziale siódmym przedstawiam zarys tak zwanej dystrybutywnej koncepcji kultury – która w zastosowaniu do badań nad tradycją pozwala zmierzyć się z problemami pominiętymi lub potraktowanymi marginalnie przez Hobsbawma i Rengera, tudzież liczne grono kontynuatorów.

2. Tradycja jako działanie sprawcze

Upłynęło 25 lat od ukazania się *The Invention of Tradition*. Od czasu publikacji książka ta należała do najbardziej inspirujących teoretycznie i poczytnych tekstów w naukach społecznych. Jak wiadomo, kluczowym pojęciem dla autorów dzieła była kategoria „tradycji wymyślonej” (ang.: *invented tradition*). We wprowadzeniu do pracy Hobsbawm nazywa „tradycjami wymyślonymi” ustanowione w niedalekiej przeszłości lub w chwili obecnej zestawy praktyk symbolicznych i rytualnych mające na celu wszczepianie określonych norm i wartości na zasadzie repetycji, co automatycznie wytwarza u uczestników poczucie ciągłości między teraźniejszością a jakimś okresem z przeszłości (Hobsbawm 1983a, s. 1). Przykładu tego rodzaju tradycji dostarczają Hobsbawmowi powstające w drugiej połowie XIX wieku nowe ceremoniały i rytuały polityczne imperiów kolonialnych, konsolidujących się państw narodowych, a także ruchów politycznych XX wieku: socjalistycznego, faszystowskiego, nacjonalistycznego.

Praktyki i zabiegi związane z tworzeniem i wynajdywaniem tradycji są, jak wyjaśniał Hobsbawm, efektem gwałtownych zmian społecznych, jakie przyniósł Zachodowi wiek XIX. W warunkach głębokich przeobrażeń wywołanych kapitalistyczną modernizacją dochodzi do zerwania ciągłości kulturowych doświadczeń i uwarunkowań, co sprawia, że tradycje rozumiane jako wyraz związku z określoną przeszłością są w społeczeństwach zachodnich po prostu wymyślane. Ten proces tworzenia (niemal projektowania) i publicznego inscenizowania tradycji znajdował wyraz w życiu politycznym państw i imperiów europejskich tego okresu. Wyjaśnienie to wydaje się nawiązywać do słynnego stwierdzenia Karola Marksa z 18 *brumaire’a* Ludwika Bonaparte, że w „epokach kryzysu rewolucyjnego” ludzie „przywołują trwożliwie na pomoc duchy przeszłości”, ażeby w „uświęconym przez wieki przebraniu [...] odegrać nowy akt historii” (Marks 1946, s. 16).

W studium pod redakcją Hobsbawma i Rangera uwagę zwracał szczególnie sposób potraktowania samego pojęcia tradycji. Wiele naukowych, słownikowych, potocznych definicji terminu przyjmuje, że tradycją są treści kulturowe przekazywane z pokolenia na pokolenie w danym społeczeństwie (por. Shils 1981, s. 12; Williams

1983 [1976], s. 318–320, Boyer 1990). Oczywiście jest to tylko jeden z możliwych sposobów rozumienia tego pojęcia. Pamiętamy, że Jerzy Szacki wyróżnił niegdyś trzy ujęcia zjawiska: czynnościowe, kładące nacisk na proces przekazywania (społecznej transmisji) treści kulturowych z pokolenia na pokolenie; przedmiotowe, uwypuklające treści składające się na tradycję; oraz podejście podmiotowe, nakierowane na analizę sposobu odnoszenia się ludzi do dziedzictwa kulturowego (Szacki 1971, s. 97–98). Termin „tradycja” rezerwuje zresztą Szacki właśnie dla praktyk związanych ze świadomym nastawieniem ludzi do przekazu kulturowego, pierwsze dwa aspekty nazywając odpowiednio „transmisją społeczną” i „dziedzictwem społecznym”. Zawężając znaczenie pojęcia, Szacki wydaje się iść tropem Edwarda Shilsa, który uważał, że tradycja to wszystkie te wytwory ludzkiej myśli i wyobraźni, które uznaje się, zgodnie z pewnym istniejącym w kulturze wzorcem, za wartości utrwalania i powtarzania (Shils 1981, s. 31; por. Shils 1984, s. 37).

To podmiotowe – używając terminologii Szackiego – ujęcie tradycji zostało rozwinięte przez autorów *The Invention of Tradition*. Widzą oni w tradycji nie tyle cenne i ważne (dawne, święte) treści przekazywane z pokolenia na pokolenie, ile raczej treści i formy, którym chce się nadać bądź właśnie nadano miano czegoś wartego przekazywania z pokolenia na pokolenie. Inaczej rzecz ujmując, tradycja zostaje tu potraktowana jako proces najczęściej świadomego nadawania określonym treściom i formom kulturowym miana niezwykle cennych i wartych kultywowania składników życia kulturowego danej grupy, świadczących między innymi o jej odrębnej tożsamości narodowej czy etnicznej (por. Kempny 2000).

We wprowadzeniu do *The Invention of Tradition* Hobsbawm wyraził nadzieję, że książka – gromadząca z jednym wyjątkiem analizy zawodowych historyków (w tym gronie znalazł się antropolog) – „stanie się użyteczna” również dla reprezentantów antropologii i innych nauk humanistycznych (Hobsbawm 1983a, s. 14). Słowa te okazały się prorocze. W następnych latach kategoria tradycji wymyślonych wpłynęła istotnie na kierunek rozwoju w teorii nacjonalizmu i etniczności (Vermeulen i Govers 1997). Przedstawiona w książce koncepcja tradycji zrobiła też karierę w antropologii społeczno-kulturowej. Została zaadaptowana nie tylko do historycznych studiów nad zachodnioeuropejskim kolonializmem i nacjonalizmem, ale również etnograficznych badań nad współczesnymi

przemianami kulturowymi w wielu innych zakątkach świata: poczynając od ogromnego obszaru Oceanii, a na postkomunistycznej Europie kończąc.

Dlaczego tak się stało? Idea świadomego ustanawiania tradycji wydawała się znakomicie pasować do zjawiska swoistej rewitalizacji czy odnowy tradycji obserwowanego przez antropologów w różnych częściach świata. Przykłady były liczne i zróżnicowane: festiwale etniczne w arktycznych społecznościach Inuitów; uroczystości w rodzaju *pow-wow* wśród rdzennych Amerykanów; południowoamerykańskie ruchy rdzennych mieszkańców (*indigenista*) zabiegające o ochronę dziedzictwa kulturowego (np. ochrony tradycyjnej wiedzy i obyczajów); melanezyjskie ruchy „Kastom”, działające na rzecz rekonstrukcji plemiennych obyczajów i artefaktów kulturowych, bądź też stanowiące składnik polityki tożsamościowej prowadzonej przez powstałe na tym obszarze postkolonialne państwa; spektakularne publiczne rytuały w połączeniu z neoceltycką symboliką i mitologią w wydaniu aktywistów separatystycznej Ligi Północnej we Włoszech; nacjonalizm religijny w wydaniu ruchu *hindutwa* i osławionej partii Bharatiya Janata w Indiach czy Radia Maryja w Polsce; wykazujące bardzo wyraźny podtekst nacjonalistyczny ożywione po ostatnich wojnach kultury religijne na Bałkanach (chorwackie sanktuaria maryjne, kult św. Sawy w serbskim prawosławiu, albańskie muzułmańskie bractwa derwiszy). Antropolog Michael Herzfeld mógł w związku z tym zauważyć bez cienia przesady, że obiektywizacja kultury w postaci konstruowania specyficznych lokalnych obyczajów – mimo że nie jest zjawiskiem bez precedensu, stała się w ostatnich dekadach minionego wieku „[...] globalnym trendem o niezwyklej wręcz wadze [...]” (Herzfeld 2004, s. 60).

Kilkadziesiąt lat wcześniej taki rozwój wypadków był trudny do wyobrażenia. W kręgach specjalistów dominowało przekonanie, że procesy modernizacyjne ogarniające w nierównym co prawda, ale coraz większym stopniu kraje Drugiego, Trzeciego i Czwartego Świata doprowadzą do coraz głębszej konwergencji form życia społecznego i kulturowego. Spektakularna ekspansja nowoczesnych form życia społecznego na nowe obszary świata, wbrew nadziejom jednych, a obawom innych, nie doprowadziła jednak do „zaniku tradycji” i pełnego ujednolicenia kulturowego wedle narzuconych przez zachodnie społeczeństwa form i treści. Mimo obaw wyrażanych przez niektórych przedstawicieli antropologii klasycznej

(m.in. Bronisława Malinowskiego, Ruth Benedict, Alfreda Kroebera), kolonializm, prozelityzm wielkich religii, ekspansja gospodarki kapitalistycznej, polityka przymusowej asymilacji bądź wykluczenia prowadzona niegdyś przez imperia kolonialne, a kontynuowana obecnie przez niektóre państwa powstałe na gruzach systemu kolonialnego, nie doprowadziły do całkowitego zniszczenia małych grup plemiennych i etnicznych.

Niegdyś pojęcia „tradycji” i „nowoczesności” traktowano jako całkowicie sobie przeciwstawne. Jak zauważył Thomas Hylland Eriksen, antropologowie uważali dawniej, że tradycje powinno się chronić przed nieubłaganiem naporem nowoczesności (w gruncie rzeczy, jak z kolei przypominał Marian Kempny, zrównywali pojęcie kultury z pojęciem tradycji; por. Kempny 2000). Dziś, gdy obserwujemy renesans wszelkiego rodzaju tradycji tubylczych, etnicznych, narodowych i religijnych, antropologowie, dodaje Eriksen, łączą ten proces właśnie z efektami modernizacji (Eriksen 2001, s. 45). Coraz powszechniej podejmowane działania na rzecz odnowy, dowartościowania, kodyfikacji tożsamości społecznych i tradycji kulturowych nie są i nie mogą nawet być tylko zajęciem czysto naśladowczym, jedynie bezwiednym odtwarzaniem dziedzictwa społecznego. Nie są również wyrazem odrzucenia atrybutów nowoczesnego życia, ale raczej specyficznego ich przyswajania. Mamy do czynienia, jak ujął to Marshall Sahlins, z wielością kulturowych sposobów przyswajania atrybutów modernizacji kapitalistycznej, czymś, co nazywa on „endogenizacją nowoczesności” (Sahlins 2000, s. 485). Rekonstruowanie tradycji odbywa się bowiem w warunkach szerszego dostępu do nowoczesnej wiedzy i nowych technologii medialnych umożliwiających przetwarzanie treści i form kulturowych. Często staje się możliwe dzięki współpracy ekspertów (w tym antropologów).

Aprobata, z jaką przyjęto w antropologii teorię „tradycji wymyślonych”, nie wynikała tylko z tego, że proponowane przez jej autorów ujęcie „pasowało” do tego, co obserwowano w terenie. Antropologowie byli poniekąd teoretycznie przygotowani na tego rodzaju koncepcję, albo nawet niemal ją już sformułowali. Warto przypomnieć, że w 1982 r. (czyli na rok przed ukazaniem się *The Invention of Tradition*) w specjalnym numerze antropologicznego czasopisma „Mankind” ukazał się pod redakcją Rogera Keesinga i Roberta Tonkinsona zbiór artykułów zatytułowany *Reinventing of Traditional Culture: Politics of Kastom in Islands Melanesia*, analizują-

cych melanezyjskie ruchy i praktyki Kastom (Keesing i Tonkinson 1982). Z uwagi na znacznie mniejszy zasięg (teksty dotyczące Kastom ukazały się w niskonakładowym branżowym piśmie) zredagowany przez Keesinga i Tonkinsona tom nie zyskał tak szerokiego wpływu jak *The Invention*.

Moment opublikowania *The Invention of Tradition* i dwie dekady, jakie po nim nastąpiły, to w antropologii okres intensywnych poszukiwań teoretycznych mających na celu stworzenie ram pojęciowych analizy zmian kulturowych. Można dostrzec wyraźne paralele między przedstawionym przez brytyjskich historyków sposobem potraktowania tradycji a podjętą w antropologii rewizją pojęć teoretycznych, na których dotąd nauka ta się opierała: kultury i społeczeństwa.

Zainicjowane w opozycji do klasycznej XX-wiecznej antropologii nowe kierunki badawcze za podstawowy problem teoretyczny uznały procesualność i temporalność życia społecznego i kulturowego (Vincent 1986). Rozbudzone w antropologii na nowo zainteresowanie historią zaowocowało studiami nad długotrwałymi procesami historycznymi, takimi jak kolonializm i kapitalizm (Wolf 1997 [1982], Sahlins 2006). Teoria praktyki Pierre'a Bourdieu oraz generatywistyczne podejście Fredrika Bartha w centrum zainteresowań teorii antropologicznej umieściły aktora społecznego i zjawisko działań sprawczych (*agency*) (Bourdieu 2007, Barth 1981). Podobne tendencje wystąpiły w antropologii etniczności, która porzuciła paradygmat prymordialistyczny na rzecz rozmaitych odmian instrumentalizmu i konstrukcjonizmu (Vermeulen i Govers 1997). Na działanie sprawcze zwrócili też uwagę autorzy pozostający pod silnym wpływem poststrukturalizmu i postmodernizmu (Clifford 1997, 2000), a także badacze nawiązujący do marksizmu (w szczególności Gramsciego i brytyjskich marksistów, takich jak Raymond Williams) (Crehan 2002). Koncepcje te tworzą nowy obraz roli jednostki w życiu społecznym i kulturowym. W ich świetle aktor społeczny nie jest już tylko realizatorem społecznych oczekiwań, ale twórcą swych własnych działań, potrafiącym wykorzystać zastane reguły i zasoby materialne. Pogląd, że człowiek jest, niezależnie od miejsca i czasu, istotą twórczą i kreatywną, stał się również podstawą rozważań amerykańskiego antropologa Roya Wagnera w książce zatytułowanej – nieprzypadkowo – *Wynalazek kultury!* (Wagner 1981 [1975]).

3. Tradycje i tradycjonalizacja: kultura w sobie, kultura dla siebie

*Zatem kultura, będąca niegdyś niczym powietrze,
którym ludzie oddychają, której rzadko byli właściwie świadomi
nagle staje się czymś dostrzegalnym i istotnym.
Złe lub obce kultury stanowią zagrożenie.
Kultura, tak jak mówienie prozą, jest czymś postrzegalnym.
Na dodatek czerpie się z niej dumę i zadowolenie.
Nadchodzi wiek nacjonalizmu [...].*

Ernest Gellner

Począwszy od lat 70. XIX wieku w krajach zachodnioeuropejskich powszechne staje się, jak pisze Hobsbawm, wynajdywanie nowych tradycji, w szczególności tradycji politycznych (Hobsbawm 1983b, s. 263). Niezwykle ciekawe jest to, że autor wyraźnie traktuje w tym kontekście tradycje nie jako coś przekazywanego – świadomie czy nieświadomie – z pokolenia na pokolenie, ale jako swego rodzaju polityczny i społeczny wynalazek, narzędzie stworzone na podstawie zaplanowanego i skoordynowanego projektu społecznego. Dotykamy tu kwestii, która w całym – inspirowanym tomem Hobsbawma i Rangera – programie badań nad formowaniem tradycji zajęła centralne miejsce: roli działania sprawczego i autorefleksji kulturowej w procesach zmian społeczno-kulturowych.

We wchodzącym w skład *The Invention of Tradition* artykule *Mass-Producing Traditions: Europe 1870–1914* Hobsbawm zauważa, że tradycje polityczne europejskich imperiów kolonialnych i konsolidujących się państw narodowych, takich jak III Republika Francuska czy cesarskie Niemcy, miały konkretnych autorów i realizatorów, ludzi, którzy zajmowali się ich projektowaniem i publicznym inscenizowaniem. Hobsbawm kładzie nacisk na podstawową rolę aparatów państwowych w tworzeniu nowych tradycji: „uroczystości rocznicowych”, festynów, pomników, architektury, zmitologizowanej historiografii. Zwraca też uwagę na staranny i w pełni świadomy dobór elementów formowanych tradycji, mający podkreślać związek obecnie istniejącego państwa z określonym okresem w historii, wykorzystujący rozmyślnie symboliczne niedookreślenie jako czynnik scalający i integrujący (czego przykładem wykorzystanie Bastylli jako najmniej kontrowersyjnego symbolu Wielkiej Rewolucji Francuskiej w wypadku tradycji wytworzonych w okresie III Republiki).

Z podobną pieczołowitością tworzone tradycje w brytyjskim imperium kolonialnym. Terence Ranger wskazuje na gorliwość i konsekwencję, z jaką brytyjskie elity kolonialne w Afryce podjęły się wytwarzania nowych tradycji (obrzędów, ceremonii, uroczystości rocznicowych, rytuałów i obyczajów szkolnych, rozrywek, świąt) wzorowanych na nieco wcześniej uformowanych, ale relatywnie nowych obyczajach i ceremoniach zaprowadzonych w metropolii (Ranger 1983). Brytyjczycy prowadzili również politykę swoistej trybalizacji podporządkowanych sobie populacji, kodyfikując i usztywniając prawa zwyczajowe, obrzędy i obyczaje, dzieląc ludność na całkowicie odrębne plemiona. Ta odgórna kodyfikacja tradycji plemiennych stała się, jak twierdzi Ranger, jednym z warunków segregacji i kontroli miejscowych populacji przez administrację kolonialną i warstwy dominujące (Ranger 1983).

W podjętych przez Hobsbawma i Rangera rozważaniach odnajdujemy ideę, która stała się zasadniczym elementem powstających w następnych latach zarówno w antropologii, jak i socjologii koncepcji tradycji (por. na ten temat Giddens 2005). W warunkach zmian społecznych wywołanych ekspansją kapitalizmu, systemem kolonialnym, rozwojem technologii, wzmożoną ruchliwością społeczną tradycja staje się przedmiotem rozmaitych intelektualnych i materialnych zabiegów, inaczej mówiąc – urefleksyjnienia. Rytuály i narracje, praktyki i obyczaje, normy i artefakty kulturowe, tworzące wcześniej akceptowany świat przeżywany danej społeczności, stają się dla jej członków przedmiotem symbolicznej reprezentacji, wyrazem wspólnej tożsamości, ale zarazem tematem publicznej dyskusji. Oczywiście chyba najbardziej znaną formą urefleksyjnienia kultury staje się – jak zauważa Ernest Gellner w wypowiedzi, którą wykorzystałem jako motto – nowoczesny nacjonalizm (por. Gellner 1987). Postulowany przez Marksa kierunek rozwoju świadomości klasowej klasy robotniczej stał się udziałem całego społeczeństwa, albo przynajmniej jego większości. Z bytu „w sobie” kultura staje się „bytem dla siebie”. Specyficznie ukierunkowane przez ideologię nacjonalistyczne urefleksyjnienie kultury przestało, co więcej, być przywilejem krajów wysoko rozwiniętych. Okazuje się, pisze Marshall Sahlins, że w wielu zakątkach świata społeczności „skazane” jakoby na utratę swej kulturowej specyfiki uświadamiają sobie teraz, że posiadają własną odrębną „kulturę” (Sahlins 1999, s. 401). Wbrew temu, co się zazwyczaj sądzi, urefleksyjnienie tradycji ma

nie tylko miejsce w społeczeństwach przemysłowych. Dowodził tego Max Weber, kiedy pisał, że tradycja stanowiła sposób legitymizacji porządku społecznego (Weber 2002, s. 27–28). W rzeczy samej tradycja jest i bywała przedmiotem autorefleksji i reinterpretacji w społeczeństwach, które nie doświadczyły rewolucji przemysłowej¹. Antropolodzy prowadzący badania historyczne dowodzili również, że jednym z ważnych czynników kształtowania się samoświadomości kulturowej w społecznościach badanych przez antropologów był europejski system kolonialny (Thomas 1992). Nie ma jednak wątpliwości, że intensyfikacja procesów modernizacyjnych czyni z tradycji przedmiot szczególnej troski i refleksji. Nie jest przypadkiem, że praktyki określane mianem tworzenia tradycji uległy przyspieszeniu za sprawą rozwoju i obniżenia kosztów transportu i podróży czy pojawienia się nowych technologii przetwarzania informacji. W szczególności dostęp do nowych technologii medialnych (tekstów, wideo, telewizji, Internetu) umożliwiających przetwarzanie informacji, pomoc ekspertów (w tym antropologów) powodują, że tradycje zaczyna się postrzegać nie tylko jako zbiór praktycznych reguł postępowania, ale zestaw narracji, artefaktów, obrazów, reprezentacji symbolicznych na temat określonej kultury, które należy pielęgnować. Jako przedmiot reprezentacji tradycja staje się czymś refleksyjnie utwierdzanym, pielęgnowanym, kwestionowanym i modyfikowanym (por. Ginsburg 2002).

W antropologicznych studiach nad wynalazkiem tradycji dostrzec można rozwinięcie i uszczegółowienie analizy procesu urefleksyjnienia tradycji. Antropologom udało się gruntownie przestudiować jego poszczególne etapy. Proponuję, by określić je tu jako: obiektywizacja, emblematyzacja, kodyfikacja oraz esencjalizacja.

¹ W studium kosmologii Baktamańczyków z Papui-Nowej Gwinei Fredrik Barth dowodzi, że wiedza tajemna ujawniana chłopcom w trakcie długotrwałych i wieloetapowych rytuałów inicjacji nie jest przekazem transmitowanym z pokolenia na pokolenie w niezmienionej postaci, lecz aktywnie modyfikowanym zestawem treści. Względna izolacja Baktamańczyków, obecność jedynie ustnych form komunikacji prowadzi do modyfikowania i zróżnicowania tradycji kosmologicznych tej społeczności (Barth 1987); Jack Goody w analizie konsekwencji piśmienności dla organizacji życia społecznego dowodził, że wynalazek pisma umożliwia zarówno bardziej systematyczną krytykę, jak i systematyczną obronę odziedziczonej kultury (por. Goody 2006). Licznych dowodów refleksyjnego i reformatorskiego podejścia do tradycji dostarcza historia papieństwa, reformacji, a także ruchów intelektualnych, takich jak odrodzenie i oświecenie (por. Flis 2001).

Roger Keesing opisuje proces obiektywizacji i emblematyzacji tradycji, jaki obserwował, prowadząc przez wiele lat badania terenowe wśród Kwaio z Wysp Salomona. Z wielu względów Kwaio żyjący na górzystym obszarze wyspy Malaita są społecznością szczególną. W przeciwieństwie do swych ziomków mieszkających na wybrzeżu, Kwaio z wyżyn opierają się jeszcze chrystianizacji i dalej kultywują religię przodków. Od wielu lat mówiło się jednak wśród Kwaio o potrzebie spisania i kodyfikacji obyczajów, wierzeń i tabu. Niemal cyklicznie starsi mężczyźni Kwaio narzekali na upadek i rozprzężenie obyczajów, mówiąc o potrzebie spisania tego, co nazywali *Kastomu* – pojęcia obejmującego wedle miejscowych: wiedzę, tabu, genealogie, znajomość świętych miejsc (Keesing 1992, s. 123). Kwestie te były szeroko przez nich dyskutowane w trakcie spotkań organizowanych przez lokalnych liderów. Pojawienie się Keesinga zostało przez wielu Kwaio potraktowane jako znak, że przybył ktoś, kto spisie i uporządkuje miejscowe obyczaje. Keesing wyznaje, że oczekiwania starszych mężczyzn częściowo tylko odpowiadały jego rzeczywistym zainteresowaniom i planom. Kiedy antropolog zbierał informacje dotyczące genealogii, ziemi, rytuałów ofiarnych, przodków, tabu sankcjonujących ściśle oddzielenie kobiecych i męskich obszarów aktywności, zwolennicy idei *Kastomu* nie kryli zadowolenia. Wykazywali jednak zdziwienie, gdy antropolog interesował się życiem codziennym ludzi. Sądziło się, że to strata czasu, nie łącząc najwyraźniej tych czynności z *Kastomu* (Keesing 1992, s. 135).

Relacja przedstawiona przez Keesinga ma oczywiście liczne implikacje, z których tylko niektóre będą nas zajmować w tych rozważaniach. Podany przez antropologa przykład rodzącego się ruchu na rzecz *Kastomu* ilustruje zachodzący wśród Kwaio proces obiektywizacji własnej kultury. Urefleksyjnienie tradycji w postaci dyskusji o *Kastomu* staje się zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę stosunkowo długą historię kontaktów Kwaio z brytyjskimi kolonizatorami, chrześcijańskimi misjami, a także coraz silniejsze oddziaływanie gospodarki kapitalistycznej. W tym momencie chciałbym jednak zwrócić uwagę na proces emblematyzacji. Starsi mężczyźni, wspomina Keesing, spotykali się, by ustalić, co powinno wchodzić do korpusu spisanego *Kastomu*. Nie było jednak wśród nich całkowitej zgody, które spośród obyczajów i reguł winny zostać uznane za emblematy tradycji. Jednocześnie mężczyźni przyjmowali inną

niż antropolog hierarchię istotności. Pewne praktyki kulturowe społeczności, które Keesing uważał za niezwykle istotne, samym Kwaio wydawały się zbyt powszednie, by uznać to za godne miana *Kastomu*. Pojęcie emblematyzacji kieruje zatem uwagę na proces doboru elementów, o których się sądzi, że dobrze czy właściwie reprezentują daną kulturę.

Przykład podany przez Keesinga pokazuje wyraźnie dwie pierwsze fazy procesu formowania tradycji. W momencie gdy prowadził on badania, liderzy Kwaio nie osiągnęli jednak konsensusu w kwestii ostatecznego kształtu *Kastomu*. Prowadzone w ostatnim dwudziestolecu badania ilustrują znakomicie również proces kodyfikacji i ujednolicenia tradycji. Jednym z bardziej spektakularnych przykładów administracyjnego kodyfikowania tradycji są przemiany, jakim poddawano tradycję Maorysów na Nowej Zelandii, poczynając od lat 70. XX wieku. Jak zauważa analizujący tę kwestię Jeffrey Sissons, w obliczu wzmożonej migracji Maorysów do miast, a także rosnącej presji ze strony maoryskich ruchów społecznych dążących do poprawy społecznej pozycji tej grupy, władze kraju zainicjowały bezprecedensowy program afirmacji wielokulturowości społeczeństwa nowozelandzkiego. Podstawowymi celami działań stało się: wzmocnienie i dowartościowanie maoryskiej tożsamości kulturowej, integracja różnych grup społecznych oparta na ideach wzajemnej tolerancji i szacunku, wzmocnienie autonomii i samorządności w społeczności maoryskiej, zmiana wizerunku państwa idąca w kierunku włączenia kulturowej symboliki Maorysów do zestawu uprawnionych reprezentacji symbolicznych państwowości nowozelandzkiej (Sissons 1993, s. 101). W kontekście obecnych rozważań najbardziej interesujący jest fakt, że działania władz wzmocniły proces kodyfikacji i ujednolicenia maoryskiej tradycji kulturowej. Skodyfikowano i usystematyzowano język maoryski. Dokonano rekontekstualizacji obyczajów, ceremonii i rytuałów. Wiele z nich zmieniło wyraźnie funkcje i wymowę: o ile wcześniej służyły one podkreśleniu więzi lokalnych i stosunków pokrewieństwa, o tyle obecnie symbolizowały raczej odrębność i specyfikę kultury maoryskiej, zwłaszcza względem kultury Pakeha (białych) (Sissons 1993, s. 110). Polityka rządu doprowadziła również do racjonalizacji i formalizacji przynależności do grup plemiennych i krewniaczych. Nowozelandzka ustawa z 1990 roku wprowadzała prawne definicje podziałów między poszczególnymi maoryski-

mi plemionami, co kontrastowało wyraźnie z praktyką społeczną umożliwiającą jednostkom tworzenie wielorakich przynależności plemiennych (Sissons 1993, s. 112).

Emblematyzacja i kodyfikacja tradycji łączą się z kolejnym wyróżnionym i analizowanym przez antropologów procesem, który nazywam esencjalizacją. Polega on na przypisaniu tradycjonalizowanym treściom i formom kulturowym walorów niezmienniej i substancjalnej prawdy. Esencjalizacja prowadzi do postrzegania własnej kultury i tradycji jako czegoś nierozzerwalnie związanego z życiem społecznym i historią danej grupy społecznej. Animatorzy i zwolennicy tradycji wymyślonych utrzymują przeważnie, że uaktywniają czy pobudzają coś, co i tak trwa nieprzerwanie. Co ciekawe, najczęściej wykorzystują w swych programach pojęcia przypominające klasyczne antropologiczne pojęcie kultury. Uznawany kiedyś w antropologii (a podtrzymywany nawet do dziś w niektórych podręcznikach) pogląd, że kultura to historycznie wytworzony, wyuczony, specyficzny sposób życia określonej grupy społecznej, stał się użyteczną konstrukcją w rękach niektórych liderów współczesnych ruchów odnowy tradycji. Antropolodzy przyczynili się zresztą do upowszechnienia stosowanej przez siebie kategorii kultury w badanych przez siebie społecznościach. Jak zauważył antropolog Terrence Turner, Indianie Kayapo, z którymi od lat pracuje, używali portugalskiego słowa „cultura” w odniesieniu do swoich obyczajów i obrzędów, które jak sądzili, należy kultywować, by lud Kayapo był szczęśliwy, zachował żywotność i siłę (cyt. za: Sahllins 2000, s. 474). Osoby, ruchy czy organizacje formujące tradycje posługują się pojęciem kultury nieco inaczej niż klasyczni antropolodzy. Obserwujemy tu proces swoistego przeobrażenia terminu naukowego w pojęcie metafizyczne: z perspektywy twórców i krzewicieli tradycji ucieleśniają one zbiór esencjonalnych cech danej zbiorowości. Jak odnotują Richard Handler i Jocelyn Linnekin: w umysłach i dyskursach dokonuje się naturalizacja kultury i tradycji; obie uznaje się często za cechy wrodzone, naturalne, „wyssane z mlekiem matki” (Handler i Linnekin 1984). Godne zastanowienia jest to, że esencjalizacja tradycji jest procesem niemal powszechnym, niezależnie czy dotyczy tradycji zwanych kulturami narodowymi czy tradycji mniejszych społeczności określanых mianem grup etnicznych.

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że urefleksyjnienie tradycji wiąże się ściśle z procesem selektywnego utrwalania

określonych treści i form kulturowych. Proces ten można nazwać „tradycjonalizacją”. Występuje on w każdym społeczeństwie i jest nieunikniony, ponieważ wszędzie i zawsze ludzie uznają pewne składniki zastanego przekazu kulturowego za mniej lub bardziej istotne z perspektywy ich własnej praktyki społecznej. Za sprawą tradycjonalizacji formuje się i modyfikuje tradycje. Zwolennikom koncepcji „tradycji wymyślonych” udało się uchwycić jeden niezwykle ważny etap tradycjonalizacji, czyli proces projektowania tradycji. W dalszej części rozważań zastanowimy się nad społecznymi uwarunkowaniami upowszechniania takich projektów.

4. Polityki tradycji

Programowe teksty zawarte w *The Invention of Tradition* bardzo jasno wskazywały społeczne, a w szczególności polityczne funkcje tworzenia tradycji. Hobsbawm dowodził, że nacjonalistyczne rytuały, czerpiące obficie z historycznej symboliki, miały przede wszystkim służyć integracji społeczeństwa wokół nowych narodowych wartości. W przeciwieństwie do typowych rytuałów przejścia, które przeważnie są znacznikami i mechanizmami zmiany statusu społecznego, wymyślone rytuały mają być wyrazem jedności całego społeczeństwa. Hobsbawm pokazuje zatem, że tradycje wymyślone są składnikami nowoczesnych ideologii integracji społecznej, działających kompensacyjnie w warunkach gwałtownego zerwania wraz z nastaniem nowoczesności ciągłości warunków życia społecznego. Tradycje wymyślone zyskują w związku z tym ogromne znaczenie jako symboliczne legitymizacje instytucji politycznych, a także jako osobliwy mechanizm wpajania i socjalizacji określonych – pożądaných przez władzę – przekonań, wartościowań czy zasad postępowania (Hobsbawm 1983a, s. 9).

Hobsbawm formułuje tu pogląd charakterystyczny dla instrumentalistycznego wyjaśniania renesansu tradycji. Co prawda rzecznicy odnowy tradycji narodowych, etnicznych czy tubylczych twierdzą, że prowadzą politykę będącą emanacją „tradycyjnych wartości”, ale jest dokładnie na odwrót: to tradycja i tradycyjne wartości są emanacją specyficznej polityki. Nowo powstałe państwa lub etniczne i nacjonalistyczne ruchy polityczne eksponują pewną

tradycję jako wyraz tożsamości społeczności ludzi, w imieniu których występują. Określają pewne praktyki kulturowe jako elementy tradycji, dążąc do budowania wspólnej integrującej społeczeństwo tożsamości narodowej. Richard Handler w klasycznym już studium analizował użytek, jaki czyni się z tradycji (m.in. folkloru, obyczajowości czy architektury) w polityce tożsamościowej władz kanadyjskiej francuskojęzycznej prowincji Quebec. Tradycja, jak zauważa Handler staje się wyrazem odrębnej tożsamości narodowej i legitymizuje autonomistyczną politykę władz. Zdaniem Handlera, tradycja, o której mowa, jest nie tyle próbą odtworzenia historycznie istniejących praktyk, ile wytworzenia praktyk, które następnie zostaną uznane za dowód trwałości, integralności i odrębności kultury narodowej francuskojęzycznych mieszkańców prowincji, a co z tym idzie – uwierzytelnienia planu politycznej niezależności od Kanady (Handler 1984). Podobną funkcję pełni idea *Kastom* w postkolonialnych państwach na obszarze Melanezji. Władze państwowe dokonują rekonstrukcji dawnych obyczajów, nadając im rangę obrzędów ogólnopaństwowych, wyrażających poczucie wspólnoty, odrębności i niezależności populacji żyjącej w granicach danej struktury państwowej. Rekodyfikacja tradycji narodowych, jaka została podjęta przez nowe państwowości powstałe po rozpadzie Jugosławii, jest również dobrą ilustracją tego, jak rewitalizację tradycji, w szczególności religijnej, powiązano z polityczną suwerennością i formowaniem tożsamości narodowych (por. Cohen 1998, Perica 2002, Velikonja 2003).

Posługując się wyjaśnieniem instrumentalistycznym, badacze dowodzili, że tworzenie tradycji jest równie silnie związane z walką przeciw władzy państwowej. W omawianym wcześniej przypadku, liderzy wyżynnych społeczności Kwaio sądzili, że spisanie i kodyfikacja obyczajów i praw plemiennych ułatwi grupie uzyskanie autonomii kulturowej i politycznej od – postrzeganego jako wrogi – rządu Wysp Salomona. Spisanie *Kastomu* pozwoliłoby, jak przypuszczano, ochronić kulturę Kwaio przed coraz silniejszym wpływem administracji rządowej, gospodarki kapitalistycznej i chrześcijańskich kościołów (Keesing 1992). W wypadku wielu mniejszościowych społeczności posiadanie własnej odrębnej tradycji staje się kartą przetargową w walce o uzyskanie niezależności, przywilejów i autonomii politycznej. Świadczą o tym działania indiańskich ruchów politycznych w Ameryce Południowej. Tworząc

zorganizowane platformy, ruchy te wpływają na kierunek polityki prowadzonej w tych państwach, domagając się od rządów swych krajów zmian ustawodawstwa (reform agrarnych, zmian prawnych w kwestii użytkowania i własności ziemi, zwrotu ziemi), autonomii politycznej. Za podstawę owych roszczeń uznaje się fakt posiadania odrębnej tożsamości, tradycji i kultury (Yashar 2005). Przykładowo w Kolumbii, gdzie Indianie wywalczyli dla siebie znaczne przywileje (zwolnienie od płacenia podatków, zwolnienie ze służby wojskowej, dostęp do bezpłatnego szkolnictwa i opieki medycznej, prawo do użytkowania ziemi), posiadanie odrębnej tradycyjnej indiańskiej kultury może się stać istotnym autem w dyskusji z państwową biurokracją (Jackson 1995, s. 5).

Oprócz funkcji politycznych odtwarzanie tradycji ma też coraz większe znaczenie w ekonomii, w szczególności w przemyśle turystycznym. Przykładów jest wiele. Tu posłużymy się tylko jednym. Na Nowej Gwinei organizuje się obecnie dla turystów koneserów specjalne wycieczki „w głąb dżungli”, w trakcie których podziwianie dzikiej przyrody połączone jest z wizytą u „zaprzyjaźnionych krajowców”. Turyści mogą nie tylko nabywać artefakty tubylczego rękodziela, ale również obserwować starannie inscenizowane przez gospodarzy ceremonie inicjacyjne. Ten proces utowarowienia tradycji ma, rzecz jasna, duże znaczenie dla kultury lokalnych społeczności. Ceremonie inicjacji, niegdyś stanowiące podstawowy element formowania osobowości młodych mężczyzn, stają się cotygodniowo odgrywaną atrakcją turystyczną. Artefakty będące przedmiotami rytualnymi obdarzanych przez twórców mocami nadprzyrodzonymi przeobraziły się w zwykłe produkty na sprzedaż. Jak zauważa Paul Sillitoe, turyści uczestniczą tu w przedstawieniu, które ma stosunkowo niewiele wspólnego z codziennym życiem odwiedzanych przez nich społeczności. Inscenizowanie tradycji przenosi turystów jakoby w świat „prymitywnych plemion”. Jak na ironię zyski, które gospodarze czerpią z odgrywania swej tradycji, przeznaczone są przeważnie na bardziej intensywną i typowo nowoczesną konsumpcję zachodnich towarów (Sillitoe 2000, s. 252).

Formowanie i tworzenie tradycji do celów politycznych i ekonomicznych prowadzi często do konfliktu i ścierania się różnych wersji czy interpretacji tradycji. Społeczności autochtoniczne i grupy mniejszościowe w walce o zasoby częstokroć tworzą odmienne wyobrażenia tradycji i tradycyjności. Dwa albo więcej segmentów lo-

kalnej populacji rości sobie na przykład prawo do reprezentowania całej społeczności na zewnątrz dla zdobycia władzy lub zasobów materialnych. Często dzieje się tak w wypadku społeczności, które ubiegają się o wsparcie ze strony międzynarodowych organizacji i ruchów społecznych zajmujących się ochroną i wspieraniem tzw. tradycyjnych kultur (zob. Rogers 1996, Kuper 2003).

5. Dekonstrukcje autentyczności

Hobsbawm twierdził, że wymyślanie czy wytwarzanie tradycji w dziewiętnastowiecznej Europie wynikało z gwałtowności zachodzących podówczas przemian społecznych. Chociaż u podstaw tradycji wymyślonej znajduje się idea więzi łączącej współczesnych z określonym okresem w przeszłości, to Hobsbawm nie miał wątpliwości, że tradycje te są tak naprawdę nowoczesnymi programami kulturowymi posługującymi się sugestywną i użyteczną fikcją – czyli mitem ciągłości kulturowej, niezmiennej substancji danej kultury przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Wbrew temu, co utrzymują często politycy posługujący się wynalazkiem tradycji, nie ma tu mowy o ożywianiu czy uaktywnianiu czegoś, co istniało do tej pory w utajeniu. Zgodnie z podstawową ideą konstrukcjonizmu mamy raczej do czynienia z tworzeniem, albo lepiej powiedzieć, projektowaniem określonych treści i form kulturowych, i stylizowaniu ich na coś bardzo starego i archaicznego (opierając się na wszelkiego rodzaju zapożyczeniach z innych kultur i tradycji). Pogląd ten znakomicie oddaje wypowiedź jednego z jego elokwentnych współczesnych rzeczników Jeana-François Bayarta:

Mimo zróżnicowania sytuacji główną charakterystyką zabiegów „wymyślenia tradycji” jest – celowy lub nieświadomy – recykling fragmentów mniej lub bardziej fantazmatycznej przeszłości w służbie społecznych, politycznych i kulturowych innowacji (Bayart 2005, s. 36).

A jednak w oryginalnym tekście Hobsbawma znalazła się uwaga, która ściągnęła na jego głowę krytykę ze strony wielu antropologów entuzjastycznie skądinąd nastawionych do przewodniej idei wyłożonej w książce. Hobsbawm stwierdził, że oprócz tradycji wymyślonych, zbudowanych na fikcyjnym poczuciu ciągłości, ist-

nieją również tradycje autentyczne, wykazujące realną historyczną trwałość i ciągłość. Tradycje autentyczne znajdujemy zwłaszcza tam, gdzie zmiany społeczne nie przebiegają dotychczas gwałtownie (Hobsbawm 1983a, s. 8).

Hobsbawm przyjął w swojej koncepcji, że wymyślanie tradycji wymusza konkretna, dość specyficzna sytuacja historyczna, jaką okazała się rewolucja przemysłowa i związane z nią głębokie przemiany stosunków społecznych. Wielu antropologów badających tradycje postawiło dalej idącą tezę: proces wymyślenia i przekształcania tradycji trwa nieprzerwanie, co wyklucza istnienie jakichś niezniszczalnych substratów kulturowych przekazywanych po prostu z pokolenia na pokolenie w niezmienionej postaci. Pogląd ten dał początek czemuś, co można nazwać konstrukcjonizmem w analizie tradycji. Jak zauważa jedna z orędowniczek tego stanowiska antropolog Jocelyn Linnekin, konstrukcjonizm odrzuca obiektywistyczne rozumienie kultury i tradycji jako zwartej całości na rzecz pojmowania jej jako symbolicznie wytworzonej czy skonstruowanej w teraźniejszości. Konwencjonalne ujęcia, zdaniem Linnekin, zakładają, że tradycja i kultura zawierają treści i znaczenia niezmiennie (w postaci pewnych wartości czy wyobrażeń). Konstrukcjonistyczna teoria tradycji i kultury głosi natomiast, że tradycja jest selektywnym wyobrażeniem o kulturowych praktykach przeszłości, uformowanym w teraźniejszości, a odpowiadającym potrzebom danej chwili (Linnekin 1992, s. 251).

Zwolennicy perspektywy konstrukcjonistycznej uznali, że fenomen wymyślenia tradycji stanowi znakomitą ilustrację dla ogólniejszego problemu historycznej nieciągłości procesów kulturowych. Teoria konstrukcjonistyczna koncentrowała się też od samego początku na towarzyszącej tworzeniu tradycji krytyce i demaskowaniu dyskursów i praktyk ideologicznych. Badano zabiegi esencjalizacji treści kulturowych, tj. autorytatywnego nadawania pewnym cechom kulturowym miana niezmiennych i bezwarunkowych atrybutów określonej grupy czy klasy społecznej.

Pojawiły się studia mające na celu zdemaskowanie esencjalistycznego mitu ciągłości kulturowej. Richard Handler dowodził, że ideologia nacjonalizmu w Quebecu, podkreślająca trwałość i organiczną integralność tradycji i kultury narodowej, faktycznie stanowi współcześnie wytworzoną konstrukcję symboliczną – jest wyobrażeniem traktującym naród jako trwający poprzez pokolenia organiczny

i osobowy byt. W rzeczywistości sama idea ciągłości kulturowej jest współczesnym wytworem kulturowym (Handler 1984, s. 62). Allan Hanson wykazywał z kolei, że efektem kodyfikacji tradycji maoryskiej na Nowej Zelandii stało się zasadnicze przetworzenie wizerunku kultury Maorysów łącznie z wytworzeniem dla niej nowej genealogii (Hanson 1999, s. 192). Hanson zwraca uwagę na diametralne, jak sądzi, różnice między dawniejszym i współczesnym wyobrażeniem intelektualistów maoryskich o swej kulturze, które służy oczywiście uwiarygodnieniu roszczeń tej grupy do udziału we władzy. Zdaniem tego autora, wymyślanie kultury jest zjawiskiem zwyczajnym, stanowiącym część „normalnego, codziennego procesu życia społecznego” (Hanson 1999, s. 199). Zbliżoną argumentację zawierały teksty innych badaczy, na przykład Richard Handler i wspomniana wyżej Jocelyn Linnekin twierdzili, że tradycje są zawsze symbolicznymi konstrukcjami przeszłości służącymi teraźniejszemu celom politycznym (Handler i Linnekin 1984).

Krytyka idei ciągłości stała się także celem analizy amerykańskiego historyka antropologii i teoretyka kultury Jamesa Clifforda. W niezwykle popularnej książce *Kłopoty z kulturą* (2000) Clifford analizuje szczegółowo przypadek Indian Mashpee z Cape Cod w Nowej Anglii, bezskutecznie pragnących swego czasu przed sądem w Bostonie uzyskać prawny status grupy plemiennej. Niepowodzenie starań plemienia Mashpee należy tłumaczyć, zdaniem Clifforda, dominującym w momencie trwania procesu (koniec lat 70. XX wieku) przekonaniem o tym, co znaczy bycie „rdzennym Amerykaninem”, co jest „istotą” życia plemiennego i rozwoju kulturowego w ogóle. Postępowanie przed sądem ujawniło brak ciągłości instytucji życia plemiennego wśród Mashpee w okresie ostatnich dwustu lat. Dla przysięgłych była to przesłanka odrzucenia roszczeń mieszkańców Mashpee o przyznanie statusu plemienia indiańskiego. Problem polega na tym, jak argumentuje Clifford, że nieciągłość jest wpisana w historyczne warunki życia wielu tak zwanych rdzennych populacji, w tym również amerykańskich i kanadyjskich Indian. Świadomość i tożsamość kulturowa, zwłaszcza w okresie ostatnich dwu stuleci, ulegała licznym, nierzadko gwałtownym przeobrażeniom, bywa nie tylko przekształcana, ale również niekiedy kreowana niemal od zera. Przebieg procesu sądowego (Clifford uczestniczył w rozprawach) pokazał, zdaniem autora, że instytucje plemienne, tożsamości kulturowe – w tym wypadku

tożsamość i tradycje Indian Mashpee – pozostają wytworami okoliczności, są odmiennie konstruowane przez poszczególnych aktorów i z pewnością nie odnoszą się do jakichś trwałych, rdzennych realności kulturowych poprzedzających kontakt z Europejczykami (Clifford 2000, s. 362). Historia plemiennych kultur w ostatnich stuleciach nie jest czasem trwania, ale mieszania się, oporu, zapożyczania i ciągłych przeobrażeń. Nie da się jej zatem opisać przy użyciu tradycyjnych opozycji, takich jak autentyczny – sztuczny, rdzenny – napływowy. Historia XX wieku podważa, wedle Clifforda, wiarę w ciągłość oraz trwałość kultur i tradycji. Pamięć o przeszłości i tożsamość są wytwarzane przy użyciu nowych środków przekazu, symboli, języków (Clifford 2000, s. 20).

6. „Nowe tradycje powstają jako modyfikacje już istniejących tradycji”

Krytyka rozróżnienia na tradycje prawdziwe i wymyślone prowokowała oczywiście do zadania pytania o istnienie ciągłości kulturowej w ogóle. Niektórzy ze zwolenników konstrukcjonistycznej teorii tradycji gotowi byli twierdzić, że przeszłość jest projekcją teraźniejszości. Tego rodzaju ahistoryzm spotkał się jednak z ostrą krytyką ze strony jednego z mistrzów antropologii historycznej Marshalla Sahlinsa. Wysunął on kilka poważnych zastrzeżeń wobec analiz tradycji inspirowanych tezami Hobsbawma i Rangera.

Sahlins zwraca uwagę, że instrumentalizm dostrzega w zjawisku renesansu tradycji jedynie powszechne ludzkie pragnienie władzy i kontrolowania zasobów ekonomicznych. Wyjaśnienie instrumentalistyczne ignoruje lokalne – kulturowe uwarunkowania narzucające swoiste ramy pojęciowe i wyobrażeniowe na działania instrumentalne wiodące do uzyskania władzy i bogactw (por. Sahlins 1999, s. 407). Oczywiście tradycje podlegają zmianom, a działania sprawcze mają istotny wpływ na przebieg procesów kulturowych. W opozycji do zwolenników koncepcji tradycji wymyślonych Sahlins twierdzi jednak, że nie można sprowadzać rewitalizacji tradycji do aktów tworzenia czegoś zupełnie nowego, ponieważ nawet nowe wydarzenia i fakty muszą być w sensowny sposób włączone do już istniejącego systemu kulturowego przez żyjących w jego ramach lu-

dzi. Sahlins zdaje się powtarzać tezę sformułowaną wcześniej przez Edwarda Shilsa, że: „nowe tradycje powstają jako modyfikacje już istniejących tradycji” (por. Shils 1984). Musimy, wedle Sahlinsa, pamiętać, że ludzie wynajdują czy wymyślają tradycję, posługując się własnymi kategoriami kulturowymi (Sahlins 1999, s. 409).

Konstrukcjonistyczna krytyka pojęcia ciągłości, autentyczności i rdzenności opiera się, jak twierdzi Sahlins, na błędnym przeciwstawianiu przeszłości i teraźniejszości. Antropolodzy studiujący tradycje wynalezione podzielają zazwyczaj pogląd, że zmiany, jakie wywołał system kolonialny, chrystianizacja, kapitalizm czy komunizm, doprowadziły do tak głębokich przeobrażeń społecznych na obszarach tradycyjnie badanych przez antropologów, że nie może być mowy o żadnym realnym poczuciu ciągłości między współczesnym życiem kulturowym tych społeczeństw a stanem ich kultur sprzed stu lat. Z tej perspektywy dystans między dawnymi a teraźniejszymi formami kulturowymi wydaje się wielką przepaścią, w obliczu której jedynym, co ludziom pozostaje, jest wymyślenie jakiegoś poczucia ciągłości kulturowej od nowa.

Temu wyobrażeniu zmiany kulturowej jako tworzenia kultury „od zera” na skutek „kataklizmu” nowoczesności Sahlins energicznie się przeciwstawia. Kultura, jak powiada, to porządkowanie aktualnej sytuacji w kategoriach przeszłości (Sahlins 1985, s. 155). Ten konieczny, zdaniem Sahlinsa, element ciągłości w procesach zmian kulturowych dobrze ilustruje wprowadzone przez niego ostatnio rozróżnienie na „akcydentalne” i „systemowe” działania sprawcze (Sahlins 2004, s. 155).

Na bieg historii wpływają niekiedy ludzie, którzy „znaleźli się we właściwej chwili we właściwym miejscu”. Historia dostarcza wielu wdzięcznych przykładów akcydentalnych działań sprawczych. Baseballista, który udanym uderzeniem decyduje o losach meczu i zwycięstwie swojej drużyny w rozgrywkach ligowych (przykład Sahlinsa), Serb Gavrilo Princip zabijający w zamachu arcyksięcia Ferdynanda (co prowadzi do wybuchu I wojny światowej), poseł sejmowej większości, którego wyjście z sali obrad Sejmu decyduje o przyjęciu wotum nieufności dla rządu, to dobre ilustracje „akcydentalnych działań sprawczych”. Żadnej z tych postaci nie można uznać za osoby charyzmatyczne; żadna z nich nie była też konstruktorem nowej tradycji. Zbieg okoliczności spowodował, że osoby te zmieniły bieg historii. Do kategorii „systemowych działań sprawczych” należą brzemienne

w skutki posunięcia wpływowych polityków i wodzów, szamanów, wizjonerów, przywódców religijnych, a niekiedy również artystów. Możliwość podejmowania systemowych działań sprawczych wynika z pozycji zajmowanej przez jednostkę w hierarchii władzy. Jak zauważa Sahlins, to, co pozwala (niegdyś) fidżyjskim wodzom, Napoleonowi czy amerykańskim prezydentom podejmować systemowe działania sprawcze, wynika z istniejącego porządku społecznego i kulturowego, norm i zasad, wyobrażeń i opowieści regulujących relacje między sprawującymi władzę a tymi, którzy pozostają władzy podporządkowani (Sahlins 2004, s. 156).

Rozważania na temat „systemowych” i „akcydentalnych” działań sprawczych pomagają nam również zrozumieć lepiej zarzuty Sahlinsa wobec teorii wynalazku tradycji. Jeżeli zjawisko to wiąże się nieuchronnie z modyfikowaniem zastanych zasobów kulturowych, to właśnie w tym sensie, że odnowiciele tradycji to ludzie, którym pozycja społeczna umożliwia wprowadzanie zmian do odziedziczonej kultury. Mamy do czynienia z pozornie paradoksalną sytuacją, kiedy to zmiana tradycyjnego porządku staje się możliwa, o ile pozostaje on w jakimś sensie jednocześnie zachowany. Jest to wszelako paradoks pozorny. W istocie tradycja i nowoczesność, przeszłość i terażniejszość nie odnoszą się do rzeczywistości całkowicie od siebie niezależnych.

Mimo jednoznacznie krytycznej postawy wobec koncepcji „wymyślonych tradycji” Sahlins skupia się na tej samej co jego adwersarze problematyce, czyli procesach formowania tradycji. Niewiele miejsca poświęca natomiast mechanizmom propagowania tradycyjnych treści w danym społeczeństwie. Podejrzewam, że Sahlins zakłada z góry istnienie tego, co Pierre Bourdieu w innym kontekście nazywa efektem homologii (por. Bourdieu 1993). Twórców tradycji wymyślonych łączą z potencjalnymi zwolennikami pewne wspólnie podzielane założenia dotyczące kategoryzacji czy oceny moralnej zjawisk. Projekt tradycji nie może być, jak argumentuje Sahlins, całkowicie arbitralną konstrukcją, nawet jeżeli ma silny związek z terażniejszą polityką. Gdyby tak było, nie zostałby zrozumiany i zaakceptowany przez tych, do których jest kierowany. Musi on odwoływać się do doświadczeń społecznych i kategorii pojęciowych zwolenników, ich habitusu, zostać przez nich zdefiniowany jako „naturalna”, moralnie słuszna alternatywa wobec wcześniejszej „nienaturalnej” sytuacji.

Problem efektu homologii odgrywa większą rolę w pracach innego krytyka nurtu *The Invention of Tradition* – Jonathana Friedmana (1994). W przeciwieństwie do Sahlinsa Friedman nie widzi w procesach odnowy tradycji dowodów na trwałość i ciągłość kulturowych znaczeń (np. wyobrażeń kosmologicznych) w długich okresach (Friedman 1994, s. 141). Proces formowania tradycji nie jest wszakże dla Friedmana lokalną fanaberią czy nieskrępowanym fabrykowaniem dziedzictwa społecznego. Friedman stawia tezę, że ciągłość kulturowa wynika ostatecznie z historycznego położenia danej społeczności w systemie globalnym wziętym jako całość. Celem argumentacji Friedmana jest zatem wykazanie, że wymyślanie tradycji jest ogniwem szerszego procesu historycznego i specyficznych społecznych doświadczeń:

Wszelkie wytwory kulturowe mają umotywowanie we współczesnej egzystencji swych wytwórców. Inwencja pojawia się na podłożu określonych warunków historycznych i z konieczności pewnej społecznej i egzystencjalnej ciągłości. Tę ciągłość konsekwentnie przeocza się w dyskursie zorientowanym na podkreślanie nieciągłości. Specyficzna kombinacja składników, z której powstaje kult „cargo”, ruch „Kastom”, religijna sekta albo bunt o charakterze etnicznym czy nacjonalistycznym może funkcjonować jedynie, gdy *koresponduje z doświadczeniem ludzi, którzy biorą w nich udział [...]*. Nie można traktować nowoczesnych łowców i zbieraczy, nowoczesnego systemu klanowego czy nowoczesnego czarownictwa jako czegoś zwyczajnie wymyślonego, przynajmniej jeżeli interesuje nas wciąż przebieg konkretnego procesu historycznego [...] ([podkreślenie moje] Friedman 1994, s. 13).

W przekonaniu Friedmana istnieją pewne historycznie ukształtowane globalne ograniczenia krępujące pod wieloma względami przebieg obserwowanych w ostatnich dekadach transformacji kulturowych. U podstaw koncepcji „wynałazku tradycji” znajdujemy zaś figurę pojęciową, która stanowi jawne lub milczące założenie wielu innych wpływowych nurtów nowoczesnej myśli społecznej: przekonanie, że wejście w epokę nowoczesności jest momentem zasadniczego zerwania z przeszłością i spotkania z czymś całkowicie nowym, innym niż dotychczas (por. Jameson 2002). Idea radykalnego zerwania z przeszłością, formowania się zupełnie nowej kultury, zajmująca centralne miejsce w konstrukcjonistycznych analizach tradycji, sama w sobie jest osobiście nowoczesną konstrukcją!

Podobnie jak Sahlins, Friedman jest daleki od traktowania tradycjonalizacji jako czysto intelektualnego zabiegu projektowania kultur, obyczajów czy tożsamości kulturowych. Forma, którą przybiera tradycjonalizacja, jest, zdaniem Friedmana, pochodną globalnych, przeważnie ekonomiczno-politycznych, uwarunkowań. Fenomen rewitalizacji tradycji etnicznych i plemiennych należy, zdaniem tego autora, rozpatrywać w szerszym kontekście ogólnoświatowej fragmentaryzacji kulturowej, będącej następstwem globalnego rozproszenia ośrodków akumulacji kapitału i władzy politycznej (w szczególności utraty hegemonistycznej pozycji politycznej przez kraje Zachodu) i idącej z tym w parze rosnącej autonomii politycznej małych, marginalizowanych niegdyś i dyskryminowanych zbiorowości (por. Friedman 1994).

Do jakich wniosków prowadzą zatem omawiane w tym i poprzednim podrozdziale kontrowersje teoretyczne? Z jednej strony nie ulega chyba wątpliwości, że społeczeństwa, w których zachodzi dziś odnawianie tradycji, doświadczyły i doświadcniają bardzo głębokich zmian. Obecny renesans tradycji nie jest powrotem do sytuacji sprzed okresu kolonialnego. Bardziej stanowi połączenie tego, co wydaje się tradycją przedkolonialną, z nowymi składnikami kultury. Charakterystyczne dla wielu melanezyjskich politycznych ruchów i programów odnowy tradycji hasło „*Kastom* na gruncie chrześcijaństwa” jest wymownym znakiem zachodzenia tego procesu (Facey 1995). Większość tradycji wymyślonych zarówno zawiera elementy kultury przyjęte od kolonizatorów czy współczesnych zachodnich kultur (często jest to religia, a także praktyki konsumpcyjne), jak i akcentuje obyczaje stanowiące kwintesencję różnicy między kulturą Zachodu a kulturą lokalnej ludności. Nawet tak marginalizowana społeczność, jak opisani przez Keesinga Kwaio (po dziś dzień utrzymujący się ze zbieractwa i łowiectwa), tworzą swą wersję *Kastomu* inspirowani Biblią białych ludzi, w której, jak twierdzą, spisane są wszelkie prawa i zasady (Keesing 1992). Etnografowie dostarczyli również dziesiątków dowodów na to, że współczesne praktyki tradycjonalizacji stają się możliwie dzięki określonej polityce państw i ustawodawstwu. U podstaw tradycjonalizacji kultury górali podhalańskich spotykamy szerszy, stworzony przez polskich intelektualistów, projekt formowania i konsolidacji polskiej tożsamości i tradycji narodowej (Kroh 1999). Współczesny polityczny ruch odnowy kultury Maorysów stworzył

nowe wyobrażenie o historii, religii i obyczajach tej grupy, opierając się częściowo na europejskich dyskursach historycznych (Hanson 1999, s. 192).

Wszystko to nie oznacza, że tradycje wymyślane są zestawem dowolnych treści i form. Sahlins i Friedman mają rację, gdy twierdzą, że trudno zrozumieć współczesne praktyki tworzenia tradycji, nie oglądając się wstecz i nie analizując specyficznej historii stanowiącej jej temporalne podłoże. W wielu wypadkach dochodzi nie tyle do dramatycznej wymiany tradycji, ile raczej do włączenia nowej tradycji w tradycję już istniejącą. Badania zespołu Ewy Nowickiej prowadzone wśród grup etnicznych zamieszkujących Syberię wskazują na złożoność procesów tradycjonalizacji: z jednej strony istotnym wymiarem procesu rewitalizacji tradycji są świadome intelektualne zabiegi lokalnej inteligencji mające na celu nadanie dawnym obyczajom i obrzędom czy tzw. tradycyjnym instytucjom (np. szamanizmowi) nowego znaczenia; z drugiej – działania te nie polegają po prostu na tworzeniu tradycji od zera, ale rekonstrukcji, wzmocnieniu i eksponowaniu praktyk, obyczajów przekazywanych w okresie dominacji radzieckiej nieoficjalnie (por. Nowicka i in. 2000). Nawet tak zdecydowany zwolennik konstrukcjonizmu jak francuski teoretyk Jean-François Bayart przyznaje, że przyjęcie nowych form kulturowych (czego przykładem uznanie katolicyzmu przez Indian w Ameryce Południowej) może służyć zachowaniu pewnych wcześniejszych wierzeń, obyczajów i więzi społecznych (Bayart 2005, s. 72).

Słuszność mają zatem i jedni, i drudzy. Praktyki tradycjonalizacji – przynajmniej te, które zyskują szersze i trwalsze uznanie społeczne – nie są czystą arbitralnością, nie polegają na całkowitym fabrykowaniu przeszłości. Spory i dyskusje zdają się prowadzić do zgody przynajmniej w jednej kwestii: tradycje podlegają zmianie, nie przechowują niczego w rodzaju niezniszczalnej substancji czy esencji kulturowej. Tyle udało się, koniec końców, ustalić. Jestem wszakże przekonany, że pytanie o ciągłość tradycji jest zagadnieniem niejako pochodnym wobec problemu upowszechniania się tradycji. Wciąż nie znamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego żywotność rozmaitych wariantów tradycji nie jest jednakowa. Niektóre z nich pozostają obsesjami swych twórców, umierając wraz nimi, inne stają się zespołami wyobrażeń i praktyk legitymizujących normy podzielane w grupach społecznych, jeszcze inne wreszcie z biegiem

czasu przeobrażają się w oficjalne doktryny i ortodoksje, w imieniu których zwalczą się wytrwale inne projekty tradycji. Musimy dążyć do odpowiedzi na pytanie, dlaczego tradycje upowszechniają się bądź zanikają. Rozwiązanie tego problemu umożliwi nam rozwiązanie zagadnienia ciągłości i nieciągłości tradycji.

7. Warunki upowszechniania tradycji: przymus, potrzeba i skłonność

Chciałbym jeszcze raz wrócić do pracy Hobsbawma. Zauważa on mianowicie, że twórcy tradycji nie są w stanie ominąć całkowicie kwestii legitymizacji i społecznego uznania. Czysty przymus nie wystarcza, by projekt tradycji został wdrożony i zinstytucjonalizowany. Zaprojektowane przez nich tradycje muszą więc jakoś korespondować z doświadczeniami zwykłych obywateli. Inaczej musielibyśmy przyjąć, że społeczeństwo jest tworzywem dowolnie kształtowanym przez instytucje władzy. Założenie to wydaje się mało przekonujące w odniesieniu do znakomitej większości sytuacji, w których dochodzi do upowszechnienia i utrwalenia tradycji. Przeczy poza tym idei działania sprawczego. Tylko zakładając całkowity posłuch i powolność względem systemu władzy, możemy dojść do wniosku, że narzucanie tradycji ma charakter linearnego i kierunkowego procesu instytucjonalizacji.

Hobsbawm sugeruje dość wyraźnie, że projektanci i celebranci nowych tradycji są w stanie – przy ich użyciu – sprawnie kontrolować grupy społeczne, między innymi *dlatego*, że tworzywem owych tradycji stają się nawyki, emocje, fobie i oczekiwania wielu grup i warstw społecznych sytuujących się na niższych piętrach drabiny społecznej (Hobsbawm 1983b). Nasuwa się w tym momencie myśl, że tradycje wymyślone są czymś więcej niż narzuconymi i całkowicie arbitralnymi projektami elit politycznych państw narodowych czy liderów ruchów etnicznych. W pewien sposób korzystają one z wcześniejszych doświadczeń społecznych, pragnień, uprzedzeń i emocji tych, do których są faktycznie adresowane. Projektowana czy wymyślona tradycja pozostaje z konieczności w subtelny, ale silny związek z wcześniej nabytymi doświadczeniami społecznymi grup, od których oczekuje się jej uznania. Hobsbawm nie podejmuje jednak głębszej analizy zagadnienia mechanizmów umożliwiających tradycjom wymyślonym uzyskanie miana uznanej i prawomocnej praktyki.

Wiemy już, że tradycje nie są po prostu efektem mechanicznej transmisji kulturowej z pokolenia na pokolenie, wiadomo, że są treścią i przedmiotem działań sprawczych. Rodzi się natychmiast pytanie, co decyduje, że pewne praktyki, reprezentacje symboliczne, obiekty i dyskursy zostają uznane przez ludzi za tradycje – czy decyduje tu jedynie wola polityczna elit i aparatów państwowych, interesy przedsiębiorczych liderów społeczności lokalnych?

Koncepcja tradycji wymyślonych i jej rozmaite uszczegółowienia w antropologii nie dają na to pytanie odpowiedzi. Koncentruje się ona tylko na projektowaniu tradycji oraz racjonalnych kalkulacjach, które do tego rodzaju praktyk ludzi skłaniają (dążenie do posiadania zasobów materialnych i/albo władzy). Zagadnienie tak zwanej propagacji tradycji pozostawiono tu wszakże na boku. Trudno bowiem potraktować za jego rozwiązanie stwierdzenie, iż wymyślanie i tworzenie tradycji jest procesem nieprzerwanym, powszednim i powszechnym zarazem. Krytycy teorii tradycji wymyślonych uznali, że należy zająć się mechanizmami propagacji tradycji. Zarówno Sahllins, jak i Friedman dowodzili, że co prawda tradycje są konstruowane, ale nie są konstruowane dowolnie. Obaj teoretycy stawiają jednak znak równości między propagacją projektu tradycji a jego instytucjonalizacją.

W tym samym kierunku idzie sformułowana ostatnio koncepcja skandynawskich badaczy – Tona Otto i Poula Pedersena (Otto i Pedersen 2000, 2005), opierająca się na wcześniejszych koncepcjach Michaela Younga i klasycznej pracy Petera Bergera i Thomasa Luckmanna *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Za Youngiem autorzy ci przyjęli pogląd o podstawowym znaczeniu nawyków w sterowaniu ludzkimi czynnościami rutynowymi (Otto i Pedersen 2000, s. 6). Teoria instytucjonalizacji przedstawiona w klasycznej pracy Bergera i Luckmanna (1983) służy im natomiast za schemat analizy procesu tradycjonalizacji. Idąc tropem koncepcji wyłożonej w *Społecznym tworzeniu rzeczywistości*, Otto i Pedersen wyróżniają trzy fazy formowania się tradycji: wytwarzania jednostkowych nawyków, instytucjonalizacji wiodącej do formowania obyczajów oraz legitymizacji mającej na celu stworzenie wielu uzasadnień i racjonalizacji służących podtrzymywaniu obyczajów. O krystalizacji tradycji możemy mówić w momencie, gdy obyczaj staje się przedmiotem dyskursywnego uprawomocnienia (Otto i Pedersen 2005, s. 32–33). Tradycje, konkludują Otto i Pedersen, można traktować jako spo-

łeczne narzędzia służące do monitorowania obyczajów (Otto i Pedersen 2000, s. 7).

Zarówno Sahlins, jak i Friedman (ich tropem poszli również Otto i Pedersen) skupiają uwagę głównie na tych konstrukcjach czy wariantach tradycji, które, by tak rzec, weszły w stadium instytucjonalizacji, są mocno utrwalone i szeroko podzielane w danej społeczności. Przebadania wart jest sam proces propagacji tradycji, niezależnie od tego, czy prowadzi ostatecznie do instytucjonalizacji czy nie.

Ograniczeniem koncepcji Friedmana i Sahlinsa jest stawianie znaku równości między propagacją tradycji a jej instytucjonalizacją. W tym modelu tradycjonalizacji przyjmuje się z góry istnienie wpożonego przez instytucje (państwo, szkołę, rodzinę) jawnego czy milczącego konsensusu społecznego w kwestii nadawania miana tradycji określonym obyczajom. Oczywiście konsensus taki może istnieć, ale wcale nie musi. Wiele etnograficznych analiz tradycji wynalezionych wskazuje raczej na to, że nawet w obrębie stosunkowo nielicznych grup elementy kultury tradycjonalizowane przez jednych jej członków nie są tradycjonalizowane przez innych. Dobrą ilustracją dostarcza tu przeprowadzona przez antropologa Kirka Dombrowskiego analiza polityki tubylczości w społecznościach rdzennych mieszkańców południowo-wschodniej Alaski (Dombrowski 2002).

W ciągu ostatnich trzydziestu paru lat amerykański Kongres uchwalił wiele ustaw nadających rdzennym mieszkańcom Alaski udziały w stworzonych specjalnie miejscowych firmach leśnych. Akty te doprowadziły jednak do pojawienia się głębokich podziałów wśród miejscowych; część społeczności nie została bowiem objęta przywilejami, a także ostatecznie zyskami, jakie wiązały się z posiadaniem udziałów w firmach leśnych. Na dodatek okazało się, że tego rodzaju polityka wspierania tubylczości sprzyja interesom wielkich firm leśnych. Firmy te podpisywały umowy z wioskami będącymi właścicielami lasów umożliwiające im prowadzenie wycinki na ich terenie. Obniżało to koszty eksploatacji, ponieważ lasy prywatne amerykańscy ustawodawcy wyjęli spod działania surowych przepisów ekologicznych obowiązujących na innych terenach leśnych (Dombrowski 2002, s. 1067). Korporacje wioskowe, które dzięki nowemu ustawodawstwu wyraźnie się wzbogaciły, organizują od lat 80. XX wieku doroczne święto zwane po prostu Uroczystością, gromadzące zespoły tańczące tradycyjne tańce plemion Tlingit i Haida.

Uroczystość, sponsorowana przez duże firmy leśne, w zamyśle organizatorów miała być sposobem manifestowania i afirmacji lokalnej tożsamości. W istocie stanowiła miejsce spotkań polityków i przedsiębiorców. Ubodzy mieszkańcy regionu ze względów finansowych nie mogli sobie pozwolić na udział w Uroczystości. Co ciekawe, miast wspierać sponsorowane przez korporacje odrodzenie tubylczej tradycji, biedniejsi mieszkańcy byli raczej gorliwymi członkami nowych ewangelikalnych Kościołów, w tym przede wszystkim Kościoła zielonoświątkowego. Ludność jednej z wiosek podjęła na przykład akcję spalania przedmiotów uznanych za źródło grzechu: oprócz butelek alkoholu, płyt z muzyką rockową i niewłaściwej prasy wśród przedmiotów do spalania znalazły się regalia wykorzystywane przez lokalny zespół tradycyjnych tańców indiańskich oraz rzeczy noszące logo lokalnej tubylczej firmy leśnej. Liderzy Kościoła (sami będący zresztą autochtonami) zinterpretowali sponsorowany przez korporacje leśne projekt tradycjonalizacji jako wcielenie grzechu, od którego członkowie lokalnej kongregacji mieli się uwolnić (Dombrowski 2002, s. 1070).

Przytoczony przykład stanowi oczywiście jedną z wielu możliwych ilustracji. Widzimy zatem, że tradycjonalizacja nie musi prowadzić do instytucjonalizacji sposobów postępowania. Nie można też jej rozpatrywać w kategoriach prostej relacji dominacji i oporu. Analizowany przez Dombrowskiego wypadek pokazuje wyraźnie, że w społeczności możemy obserwować tradycjonalizacje paralelne lub spory czy walki wokół określonych form tradycjonalizacji (dobrym tego przykładem z Polski są coroczne starcia między prawicowymi i lewicowymi organizacjami w związku z obchodami 1 Maja). Inną kwestią, którą należy uwzględnić, tworząc model tradycjonalizacji, jest wypieranie jednych tradycjonalizacji przez inne. Walka między różnymi konstrukcjami i praktykami tradycjonalizacji prowadzi bowiem, koniec końców, do eliminacji niektórych z nich i pojawiania się na ich miejsce nowych.

Potraktowanie przynajmniej niektórych spośród obecnie obserwowanych tradycji jako zakamuflowanych innowacji okazało się, jak widzieliśmy powyżej, niezwykle płodną ideą. W tym momencie warto jednak przypomnieć za pionierem antropologicznych badań nad procesami zmiany kulturowej Homerem Barnettem, że chociaż transformacje kulturowe mają swe źródła w innowacji, to nie mogą się one dokonać, jeśli innowacja nie zostanie przyswojona i zaakcep-

towana w społeczeństwie lub przynajmniej jednej z jego grup (por. Bee 1974, s. 182). Krytycy koncepcji tradycji wynalezionych dowodzili zatem, że zrewitalizowane lub wymyślane tradycje są praktykowane, utrwalają się i upowszechniają, gdyż w pewnym sensie wydają się zrozumiałe i akceptowalne moralnie tym, do których są adresowane. Obecnie możemy pójść dalej i skoncentrować na następującym pytaniu: jakiego rodzaju uwarunkowania i czynniki decydują o tym, że w określonym miejscu i czasie jedne konstrukcje tradycji wydają się właśnie zrozumiałe, słuszne i godne dalszego przekazywania, inne natomiast odbiera się jako dziwaczne, oburzające i odrzuca, skazując na społeczny niebyt.

Poniżej chciałbym przedstawić zarys podejścia badawczego, które pomoże precyzyjniej wyartykułować powyższe zagadnienie. Jego zaletą jest to, że wykorzystuje i łączy wątki pojawiające się we wcześniej omówionych koncepcjach. Ujęcie, o którym myślę, określone jest mianem „dystrybucyjnego”, „redystrybucyjnego” bądź „populacyjnego”. Waham się nazwać je teorią, gdyż nie dostarcza jeszcze kompleksowego, ogólnego wyjaśnienia procesów zmiany kulturowej, w tym w szczególności – tradycjonalizacji. Koncepcje dystrybucyjne są raczej strategiami heurystycznymi, które, po pierwsze, stwarzają szansę łączenia zagadnień, które dotychczas rozpatrywano oddzielnie, po drugie, ukierunkowują dalsze poszukiwania badawcze.

Idee wykorzystane obecnie w ujęciach dystrybucyjnych znajdujemy już w klasycznych antropologicznych teoriach (u autorów takich, jak: Boas, Sapir, Kroeber, Bateson). Dystrybucyjny sposób analizy z powodzeniem rozwija wielu współczesnych antropologów (Hannerz 1992, Rodseth 1998, Durham 2002). Na gruncie koncepcji dystrybucyjnej przyjmuje się dwa podstawowe, banalnie brzmiące, założenia na temat życia kulturowego. Pierwsze mówi tyle, że kultura to suma informacji wpływających na ludzkie zachowanie i nabywanych poprzez społeczne interakcje. Założenie to odnajdujemy oczywiście w wielu antropologicznych definicjach kultury. Podejście dystrybucyjne różni się od wcześniejszych teoretycznych ujęć tym, że przekaz kulturowy traktuje się tu nie jako zintegrowaną i niepodzielną całość, lecz sumę odrębnych partykuł czy jednostek informacji. Tego rodzaju partykuły czy odrębne jednostki informacji kulturowej różnią się oczywiście pod względem zawartości i objętości. Niektóre z nich mogą funkcjonować w ludz-

kich umysłach jako niezależne od siebie moduły; inne można łączyć z sobą czy nadbudowywać nad innym, tworząc większe partycuły (por. Durham 2002). Istotne dla naszych celów jest to, że informacje kulturowe znajdują się w obiegu: są transmitowane albo z pokolenia na pokolenie, albo w obrębie jednej i tej samej generacji. Antropolodzy nie są zgodni, na czym dokładnie obieg ten polega, to znaczy czy jest kopiowaniem, czy wiernym odtworzeniem informacji już istniejących, czy jak twierdzą niektórzy, z konieczności modyfikacją (por. Sperber 1996). Na użytek niniejszych rozważań uznaję, że przekaz kulturowy, w zależności od warunków, polega albo na relatywnie wiernym odtworzeniu, albo świadomym czy też bezwiednym modyfikowaniu przyswajanych informacji.

Drugim założeniem koncepcji dystrybucyjnej jest pogląd, że przyswajając lub przekazując innym informacje kulturowe, możemy jednocześnie w pewnych okolicznościach wprowadzać do nich zmiany. Oprócz procesów wykorzystania już nabytych informacji kulturowych, podstawowe dla zrozumienia kultury jest działanie sprawcze stwarzające możliwość dokonywania większych lub mniejszych zmian pośród odziedziczonych zasobów informacji kulturowej. Oznacza to, że podejmując działania sprawcze, przyczyniamy się do wybiórczej transmisji odziedziczonych zasobów informacji kulturowej. Niektóre spośród tych informacji przekazywane są dalej w tej samej postaci, w której zostały uzyskane, inne eliminowane czy ukrywane, jeszcze inne rozszerzane i uzupełniane o nowe treści.

Konsekwencją wprowadzania przez ludzi zmian do nabytych zasobów informacji jest zjawisko zwane wariacją kulturową, czyli historyczne, przykładowo międzypokoleniowe, zróżnicowanie posiadanych informacji kulturowych. Jeżeli na najbardziej elementarnym poziomie weźmiemy jeszcze pod uwagę, że modyfikacje informacji mogą być dokonywane przez różne osoby niezależnie od siebie i w odmienny sposób, efektem jest także przestrzenna wariacja informacji kulturowych, czyli, innymi słowy, nierówna dystrybucja sumy odziedziczonych zasobów informacji. Warto zwrócić uwagę, że pojęcie wariacji (dystrybucji) kulturowej obejmuje nie tylko klasyczny, znany nam bardzo dobrze rodzaj zróżnicowania kulturowego pozwalającego wyodrębniać narody, grupy etniczne, grupy plemienne, ale zróżnicowania kulturowe występujące na różnych poziomach życia społeczno-kulturowego, poczynszy od

relacji łączących krewnych, a skończywszy na złożonych systemach społecznych.

Wariancja kulturowa jest, rzecz jasna, tematem wielu antropologicznych studiów. Problem ten wnikliwie przedstawia w swych pracach Fredrik Barth (1981, 1987, 2004). Zauważa on, że w antropologii długo nie przywiązywano dostatecznej wagi do wariancji kulturowej pojawiającej się nawet w małych społecznościach. Propozycja Bartha polega na tym, by analizować wszelkie postaci zróżnicowań kulturowych, czyli po prostu analizować dystrybucję informacji kulturowych w ramach sieci czy systemu relacji społecznych wybranych przez antropologa za przedmiot analizy. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Barth zmierza dokładnie tam, gdzie znaleźli się badacze konstrukcyjniści utrzymujący, że modyfikacje kulturowe zachodzą nieprzerwanie, co prowadzi do coraz bardziej złożonych postaci wariancji kulturowej. Jest to wrażenie pozorne. W praktyce wariancja ma ograniczony charakter. To znaczy, że przynajmniej część odziedziczonych informacji kulturowych jest przekazywana dalej (Barth 1994). Przyczyny ograniczające wariancję są też różne: niektóre z nich mogą mieć związek z długą ewolucyjną historią naszych organizmów, inne wynikają raczej z określonego, nabytego w określonym miejscu i czasie habitusu, jeszcze inne z bardziej specyficznych nacisków i interesów, które narzuca bieżąca sytuacja. Zmierzam tu do stwierdzenia, że nasze życie kulturowe nie jest tylko nieustanną zmianą i różnicowaniem, ale połączeniem odtwarzania i modyfikacji. To na pozór oczywiste stwierdzenie jest ważne, jeśli chcemy lepiej zrozumieć procesy propagowania tradycji.

Spróbujmy teraz spojrzeć na znany nam już proces tradycyjizacji z perspektywy koncepcji dystrybutywnej. Ujęcie to, jak zaznaczyłem wyżej, przyjmuje istnienie działania sprawczego i wynikającej zeń nieuchronnie wariancji kulturowej. Badacze studiujący praktyki tradycyjizacji najczęściej również zauważają istnienie wariancji. Przede wszystkim stwierdzają, że reakcje, z jakimi spotykają się projekty i praktyki tradycyjizacji, są zróżnicowane. Czasami może to po prostu znaczyć, że niektórzy ludzie akceptują idee odnowy tradycji, inni pozostają wobec nich obojętni, jeszcze inni okazują – mniej lub dalej posuniętą – niechęć. W innych wypadkach konkurują z sobą lub koegzystują różne programy tradycyjizacji. Tak czy inaczej, stworzenie projektu tradycji, jak również zabiegi i działania związane z tradycyjizacją, składają się na cały łańcuch

działań sprawczych modyfikujących zastane zasoby informacji kulturowej.

Pozostaje kluczowe pytanie: co decyduje o dalszych losach tradycjonalizacji. Czy wystarczy, że stwierdzimy, iż ludzie nieustannie zaangażowani są w tworzenie tradycji? A może należy raczej skupić uwagę na procesie instytucjonalizacji danego projektu przy użyciu organów władzy, czyli koordynowanym przez aparaty państwowe procesie wpajania idei oraz praktyk, które, wedle danego projektu tradycji, należy koniecznie utrwalać? Żadne z tych pytań wzięte z osobna nie daje zadowalających odpowiedzi. Należy je zatem w pewien sposób połączyć. Ustalenie przyczyn, dla których wysiłki na rzecz propagowania jednego wariantu tradycji nie zyskują szerszego odzewu, inne natomiast prowadzą do utrwalania się i upowszechniania określonych innych wariantów tradycji, wymaga analizy ogromnego materiału empirycznego. W tym miejscu możemy jedynie wskazać i pokrótce omówić czynniki, które ogólnie rzecz biorąc, mogą mieć na to znaczący wpływ.

Koncepcja tradycji wymyślonych dobrze ilustruje pewien aspekt propagowania tradycji: ustanawianie tradycji jako zestawu prawomocnych praktyk i wyobrażeń symbolicznych przez państwo i jego agendy. Nie radzi sobie wszakże z wyjaśnieniem kwestii tego, co sprawia, że określony wariant tradycji zostaje uznany za prawomocny i słuszny przez zbiorowości, do których jest adresowany. Nie można rozpatrywać tradycjonalizacji tylko jako zabiegu konstruowania określonych wyobrażeń na temat ciągłości kulturowej i wpajania tychże przy użyciu instytucji państwowych. Przeciwnicy konstrukcjonizmu i instrumentalizmu słusznie zauważyli, że do upowszechnienia tradycji potrzeba czegoś więcej niż tylko instrumentów przymusu (choć te ostatnie są oczywiście ważne). Wskazywali oni, że procesy tradycjonalizacji pozostają w związku przyczynowym z praktykami i stosunkami społecznymi, które wydają się niezwykle istotne dla tak zwanych zwykłych ludzi (normy i relacje nie dlatego są godne ochrony, że należą do tradycji, ale na odwrót: określony zestaw norm i reguł uznaje się za część tradycji, ponieważ są one cenione przez uczestników życia społecznego; nie oznacza to wcale, że te cenne normy i oparte na nich stosunki są zawsze w praktyce realizowane i wypełniane). Wariant tradycji jest akceptowany, o ile utrwała te normy i więzi społeczne, na których podtrzymaniu jednostkom niezwykle zależy, ponieważ zapewniają

dostęp do zasobów materialnych, szacunku, poczucia bezpieczeństwa (por. na ten temat Nowicka i Wyszynski 1996).

Ostatnie stwierdzenie wydaje się jednak zgodne z podejściem instrumentalistycznym, według którego tradycje służą zabezpieczaniu dostępu do cenionych społecznie zasobów, przede wszystkim władzy. Nie ulega wątpliwości, że wiele spośród formułowanych w różnych częściach świata projektów tradycji to dyskursy i praktyki podkreślające znaczenie więzi i zasad (norm prawnych) otwierających drogę do zasobów materialnych (dotacji, przywilejów, programów pomocowych itp.). Skuteczna propagacja wariantu tradycji zależy nie tylko od tego, czy otwiera on dostęp do zasobów i wzmacnia poczucie bezpieczeństwa. Równie istotne jest to, by projekt tradycji odwoływał się do norm, wartościowań, klasyfikacji stosowanych przez aktorów społecznych na co dzień, czyli treści i form kulturowych będących podłożem rutyny życia codziennego i uwewnętrznionych przez jednostki w postaci określonego habitusu (czyli nabytych poprzez socjalizację dyspozycji do określonego sposobu myślenia i działania). Trudno liczyć na to, że w wypadku rywalizacji alternatywnych tradycjonalizacji upowszechni się *ceteris paribus* ten wariant tradycji, który wymaga od swych potencjalnych wyznawców głębokiej zmiany habitusów.

Zatem kluczowe dla upowszechnienia wariantu tradycji jest, po pierwsze, to, czy znajduje on wsparcie organów władzy dysponujących środkami przymusu, po drugie, to, czy podtrzymuje więzi i relacje społeczne otwierające dostęp do dóbr materialnych, szacunku i uznania ze strony innych, po trzecie zaś, czy uwydatnia te normy, wartościowania i klasyfikacje, które ludzie uwewnętrznili w postaci habitusu oraz stosują podczas codziennych interakcji w otoczeniu społecznym. Tradycje, przynajmniej te, które osiągnęły pewien sukces, nie opierają się na czystych zmyśleniach, nawet jeżeli projektowanie tradycji opiera się na zniekształcaniu historii (przedstawiając to, co historycznie zmienne, jako stałe, a to, co wielorakie, jako jednorodne). Chociaż w istocie tradycje nie są zwierciadłami rzeczywistości społecznej, ich propagatorzy mogą osiągnąć względny sukces pod warunkiem, że projekt tradycji utrwała nie tylko te zasady i stosunki społeczne, które władza chce narzucić, ale również te, które aktorzy społeczni rozumieją, aprobują i które uznają za niezwykle ważne dla swej dalszej egzystencji.

Zilustruję ten teoretyczny wywód przykładem. Jak wiadomo, styl, jakim antropolodzy opowiadają obecnie o tradycjonalizacji, znacznie różni się od tego, którym posługują się twórcy i orędownicy projektów tradycji. Dla antropologów tradycje są wytworami specyficznych ludzkich działań, zmieniają się, przenikają wzajemnie. Liderzy wspierający odnowę tradycji najczęściej uważają, że jej formy i treści nie są bynajmniej historycznie przypadkowe. Antropolog Allan Hanson (na którego już wcześniej się powołyaliśmy) napisał sobie kiedyś biedy stwierdzeniem, że tradycja maoryska została wymyślona. Artykuł Hansona (1997) stał się tematem tekstu prasowego, który odbił się szerokim echem w nowozelandzkich mediach. Działacze maoryscy zareagowali na publikację bardzo ostro, oburzając się, jak można było nazwać ich kulturę „wymyśloną” czy „skonstruowaną”. Afera medialna, którą wywołał tekst Hansona, stała się pretekstem do rozważań na temat polityki antropologicznych interpretacji tradycji. Większość dyskutantów, przynajmniej reprezentujących zachodnie środowisko naukowe, solidaryzowała się z antropologiem. Niezadowolenie maoryskich działaczy było tak duże, że Hanson, mimo iż w głębi duszy pozostał przy swoim zdaniu, uznał za stosowne przeprosić Maorysów za użycie w artykule nieszczęsnego sformułowania *invented*, który bez czynienia krzywdy założeniom podejścia konstrukcjonistycznego można, jak twierdził, zastąpić terminem *constructed* (por. Hanson 1997).

Sporo pisano na temat tej kwestii i podobnych „wojen kulturowych”. Niewielu komentatorów, łącznie z głównym bohaterem zamieszania, zastanawiało się, co by się stało, gdyby maoryscy politycy konstruujący określony wariant maoryskiej tradycji przyjęli punkt widzenia antropologów takich jak Hanson. Dlaczego właściwie ludzie ci z uporem odrzucają zazwyczaj pogląd, że tradycje są kulturowymi konstruktami, przygodnymi wytworami historii? Tu dotykamy zagadnienia uwarunkowań decydujących o przyjęciu lub odrzuceniu projektu tradycji. Aktor społeczny chętniej przyjmuje taki wariant tradycji, który jednocześnie jest mu narzucony przez instytucje państwa (zwłaszcza jeśli jest ono silne), pozwala budować relacje otwierające dostęp do zasobów materialnych i koresponduje z jego doświadczeniem i habitusem. Przeprowadźmy myślowy eksperyment i zastanówmy się, co by było, gdyby maoryscy działacze opisanego przez Hansona ruchu Maoritanga przyjęli konstrukcjonizm i ogłosili nagle, że tradycja i kultura Maorysów

jest stworzonym dla doraźnych i partykularnych potrzeb wyobrażeniem kultury maoryskiej, które nie musi wcale odzwierciedlać niczego w rzeczywistości. Natrafiliby na potrójny opór. Po pierwsze, uderzyliby w polityczne podstawy wprowadzonego na Nowej Zelandii i usankcjonowanego prawnie dwójkulturowego ustroju politycznego. Po drugie, zagroziliby żywotnym interesom Maorysów chcących poprawy własnego położenia dzięki programom pomocowym dwójkulturowego państwa. Po trzecie, w końcu (co nie najmniej ważne) zakwestionowałiby normy i ideały samych maoryskich obywateli Nowej Zelandii. Miast afirmacji maoryskich cnót (szacunku dla zmarłych, przywiązania do ziemi), godziliby raczej w normy, których przestrzeganie wiąże się w społeczności maoryskiej z więzią rodzinną, z prestiżem i aprobatą innych. Taki wariant tradycji zostałby zapewne odrzucony przez większość Maorysów, a jego autorzy uznani za renegatów lub zwykłych oszustów. Gniew działaczy i intelektualistów maoryskich w reakcji na tekst Hansona staje się zatem łatwiejszy do zrozumienia. Podobnie trudno jest wytłumaczyć społeczne poparcie dla projektów tradycji stworzonych przez ruch hawajskich autochtonów czy ruchy narodowe i obywatelskie w Europie Wschodniej tylko tym, że ruchy te dążą, bądź dążyły, do przejęcia władzy politycznej. Wariant tradycji, jaki stworzył hawajski ruch narodowy, zarysowuje wizję niezależnego państwa hawajskiego, w którym potrzeby materialne autochtonów będą w większym stopniu niż dotychczas zaspokajane, jednocześnie odwołując się do opozycji pojęciowych i norm społecznych stanowiących podstawę więzi społecznych rdzennych Hawajczyków (Friedman 1994). Omawiany powyżej przykład z Alaski pokazuje z kolei, że uroczystość gromadząca lokalnych biznesmenów, uświetniona występami zespołów tanecznych, chociaż pomyślana jako afirmacja tubylczości, uwyraźniła i nadała symboliczny wyraz ekonomicznym nierównościom istniejącym wśród miejscowych. Stając się symboliczną reprezentacją i wzmocnieniem więzi łączących lokalny biznes, uwypukliła tylko brak solidarności między bogatszymi a uboższymi wioskami. Projekt tradycji odpowiadał lepiej sytuowanemu, ponieważ uwypuklał i sankcjonował więzi łączące elitę; był kontestowany przez biedniejszą część rdzennej społeczności, gdyż faktycznie utwierdzał jej wykluczenie ze świata dobrobytu.

Powyższe rozważania wskazują oczywiście jedynie kierunek, w którym mogą się rozwijać dalsze studia, dając podstawy do oceny

pytań i problemów w ramach koncepcji „tradycji wymyślonych”. Pomysł, by potraktować tradycję jako projekt kulturowy, okazał się bardzo użyteczny w krytyce esencjalizmu (zwłaszcza w jego akademickiej postaci). Jednocześnie badania nad tradycjami wymagają wyjścia poza wąską analizę procesu konstruowania specyficznych wersji tradycji dla osiągnięcia partykularnych celów politycznych.

Udało się, jak sądzę, ustalić, że podłożem tradycji rozumianych jako intencjonalny afirmatywny stosunek do określonych treści i form kulturowych jest proces tradycjonalizacji, czyli świadomy wysiłek polegający na refleksyjnym formowaniu i utrwalaniu określonych praktyk, wzorców postępowania i wyobrażeń, kategoryzacji. Tradycjonalizacja nie musi być ani procesem ciągłym, ani kierunkowym, ani jednoliniowym, nie musi też prowadzić do pełnej instytucjonalizacji tradycji. Dystrybutywna koncepcja kultury pomaga nam lepiej zrozumieć wielowariantowość tradycji i wielość ścieżek tradycjonalizacji. Nie oznacza to, rzecz jasna, że żywioł różnicy i różnicowania całkowicie panuje nad tradycjami. Są one zarówno odtwarzane, jak modyfikowane w toku praktyki społecznej.

Upowszechnienie się i utrwalenie określonego wariantu tradycji wymaga zaistnienia łącznie wielu uwarunkowań. Zgodnie ze sformułowanym wyżej poglądem, propagacja określonego wariantu tradycji zależy m.in. od tego, czy jest on aktywnie wspierany przez organy władzy, od tego, czy aktorzy społeczni, do których jest on adresowany, odnajdą w nim potwierdzenie norm i reguł stosowanych przez nich na co dzień, oraz od tego, czy relacje społeczne powstające na podstawie tych norm i reguł umożliwiają dostęp do ważnych dla przetrwania zasobów: społecznej aprobaty i szacunku, ochrony przed zagrożeniami, dóbr i korzyści materialnych.